



HAL
open science

“ Je suis noire mais/et belle ”. Parcours d’une métraduction biblique dans l’exégèse et la littérature

Claire Placial

► **To cite this version:**

Claire Placial. “ Je suis noire mais/et belle ”. Parcours d’une métraduction biblique dans l’exégèse et la littérature. Quaderna, 2018. hal-01988629

HAL Id: hal-01988629

<https://hal.science/hal-01988629>

Submitted on 21 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Claire Placial

« Je suis noire mais/et belle » : parcours d'une métraduction biblique dans l'exégèse et la littérature

Résumé

Le choix de Jérôme de traduire dans la Vulgate le début du verset 1,5 du Cantique des cantiques par *nigra sum sed formosa* (« Je suis noire mais belle »), là où l'hébreu permettait voire appelait *et formosa*, montre l'importance de la traduction des plus petits mots, tant les répercussions de ce choix sur l'exégèse et l'iconographie sont grandes. Plus récemment, le développement de l'exégèse féministe, noire et *queer* met en lumière la nécessité de remettre en question le choix de traduction de la Vulgate, qui s'était imposé dans toutes les langues dans l'Occident chrétien.

Abstract

In the Vulgata, Jerome translated the first words of verse 1,5 of the Song of Solomon by *nigra sum sed formosa* (« I am black but beautiful »), while the Hebrew text could or should be translated by *et formosa* (« and beautiful »); this choice shows the importance of translation of even the apparently smallest words, since its impact on exegesis and iconography are huge. Recently, the development of feminist, black and queer exegesis has shed light on the necessity of questioning the Vulgata's translation choice, that had been emulated in all languages in the Christian West.

Mots-clés

Cantique des cantiques – traduction de la Bible – Vulgate – exégèse noire – exégèse queer

Key words

Song of songs – Bible translation – Vulgata – black exegesis – queer exegesis

Référence électronique : Claire Placial, « Je suis noire mais/et belle » : parcours d'une métraduction biblique dans l'exégèse et la littérature », © 2018 *Quaderna* [en ligne], 4 | 2018, mis en ligne le 20 décembre 2018, url permanente : <https://quaderna.org/?p=778>.

Tous droits réservés

« Je suis noire mais/et belle » : parcours d'une métraduction biblique dans l'exégèse et la littérature

Claire Placial, Université de Lorraine

« Quoique les particules ou prépositions ne paraissent d'elles-mêmes que des minuties, il est cependant très difficile de les bien traduire dans l'Écriture. Quelque savant qu'on soit dans les langues grecque et hébraïque, il n'est pas possible de donner à ces particules ou prépositions leur véritable signification », écrit l'oratorien Richard Simon en préface de sa traduction du Nouveau Testament¹, à une époque où les traducteurs chrétiens de la Bible, se faisant volontiers théoriciens de la traduction, débattent entre autres de la nécessité de pousser la littéralité de la traduction jusqu'à la reproduction des particules, notamment les connecteurs que sont le *waw* hébreu, et le *kaï* grec, en général rendus par *et* dans la Vulgate. Richard Simon semble témoigner d'une position maximaliste en faisant porter les difficultés herméneutiques de la Bible jusque dans les plus petites particules² ; pour autant l'histoire des traductions du Cantique des cantiques lui donne raison. On lit en effet en Ct 1,5 « noire moi et belle », que l'on peut autrement formuler « je suis noire et belle » ; un syntagme que Jérôme, dans la Vulgate, a pourtant traduit par *nigra sum sed formosa*, soit « je suis noire mais belle », lecture qui a des implications toutes différentes. Il s'agira dans cet article de replacer la traduction de Jérôme, que je propose de lire comme une métraduction, dans son contexte exégétique, avant de montrer comment la postérité de cette métraduction a entraîné, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, un retour au sens littéral s'accompagnant d'un renouveau de l'exégèse.

Nigra sum sed formosa : genèse d'une métraduction

Le Cantique des cantiques est un livre biblique à la postérité exégétique et littéraire extrêmement abondante. Attribué par la tradition au roi Salomon, il se présente sous la forme d'un dialogue amoureux entre un homme et une femme, assistés d'un collectif formant une sorte de chœur. Ses protagonistes sont difficilement identifiables, ce qui permet une certaine latitude à l'interprétation : les tenants d'un sens naturel ou historique ont pu y voir le dialogue de Salomon et de la reine de Saba ; ceux d'un sens spirituel un dialogue mystique mettant en présence, derrière les figures de la femme et de l'homme, l'âme et Dieu, l'Église et le Christ, la Vierge et Dieu (dans la tradition chrétienne), ou encore (dans la tradition juive) le peuple d'Israël

¹ *Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jesus-Christ*. Traduit sur l'ancienne Edition latine, Trévoux, Estienne Ganeau, 1702. Richard Simon (1638-1712) est l'auteur de l'*Histoire critique du vieux Testament* (1685) et un précurseur de la critique biblique francophone.

² De fait cette position n'était pas celle de son aîné Denis Amelote (1609-1678), oratorien lui-même, qui écrit en Préface de sa traduction du Nouveau Testament (1666) : « Mais il se trouvera peut-être d'autres scrupuleux qui s'offenseront de ce que je n'aurai pas toujours exprimé dans ma version certaines particules, ou que je leur en aurai substitué d'autres ; comme la conjonction "et", que les Hébreux ne cessent d'employer, et dont la répétition blesse nos oreilles ? »

et Dieu, etc. C'est la femme qui prend la parole en Ct 1,5-6, pour dire, dans la traduction de la Bible Bayard³ de 2001 :

Filles de Jérusalem
je suis noire et magnifique

Comme les tentes de Qédar,
comme les tentures de Salomon

Mais ne me voyez pas si noire

Celui qui m'a brunie
c'est le soleil

C'est le premier syntagme de Ct 1,5, traduite ici par « je suis noire et magnifique », qui retiendra notre attention. Le texte hébreu dit : *chehora 'ani we-nawa*. L'hébreu n'exprime pas le verbe 'être' : il s'agit d'une structure attributive mettant en relation le pronom de première personne 'ani' et les deux adjectifs *chehora* (noire, sombre) et *nawa* (belle, désirable), coordonnés entre eux par la conjonction de coordination *waw*. Littéralement donc : « noire moi et belle ». La Septante⁴ traduit μέλαινά ειμι ἐγὼ καὶ καλή ; leçon que suit Origène dans son commentaire sur le Cantique, et que Rufin traduit *Fusca sum et formosa*⁵. Chez Ambroise, on lit : *Fusca sum et decora*⁶ ; dans la propre lettre de Jérôme à Eustochium⁷, *nigra sum et speciosa*.

De cette pluralité de lectures, on retient une variété lexicale pour rendre les deux adjectifs hébreux ou grecs (variété du reste présente chez les traducteurs français : « brunette » chez Castellion, « brune » chez Ostervald ; « plaisante » chez Olivétan, « jolie » chez Castellion, « de bonne grâce » chez Ostervald, « charmante » chez Osty...). En revanche, ces versions latines n'opposent pas explicitement la couleur de la peau et la beauté⁸.

³ *La Bible*, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001 ; cette nouvelle traduction de la Bible a la particularité d'associer, pour chaque livre biblique, un binôme de traducteurs (un bibliste et un écrivain). Le Cantique des cantiques est traduit par Olivier Cadiot et Michel Berner. La publication s'annonce comme non-confessionnelle et à ambition littéraire ; ce sont toutefois des maisons d'édition à dominante catholique qui publient l'ouvrage.

⁴ La Septante, ou Bible des Septante, est une traduction vers le grec de la Bible hébraïque réalisée par des Juifs d'Alexandrie au III^e siècle avant notre ère. Sa postérité est importante, parce qu'elle est l'intertexte majeur du Nouveau Testament, et parce que les premières traductions latines se sont fondées sur elle.

⁵ Origène, né à Alexandrie, actif au début du II^e siècle, est Père de l'Église et considéré comme père de l'exégèse biblique. Il est l'auteur notamment de *Commentaires* sur l'Écriture sainte.

⁶ *Patrologie*, Tome XV, œuvres de St Ambroise, Paris, Migne, 1845, colonne 1861.

⁷ Lettre XII dans Saint Jérôme, *Lettres* Tome I, Texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

⁸ Pour une compilation de versions latines anciennes de ce verset, voir Frank M. Snowden, Jr., *Blacks in Antiquity*, Cambridge, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1970, p. 331, note 17.

Or Jérôme, dans la Vulgate, traduit *nigra sum sed formosa*, « je suis noire mais belle ». Compte tenu de la réception de la Vulgate (qui est devenue version commune de la chrétienté latine, avant d'être seule version « authentique » pour l'Église catholique lors du concile de Trente), cette traduction s'impose, non seulement comme texte latin de référence, mais également comme leçon reproduite par les traducteurs vers le français se fondant sur la Vulgate, voire par ceux qui se fondent sur l'hébreu.

D'un point de vue purement philologique, il n'est certes pas inhabituel de traduire un *waw* (comme un *et* latin) par un « mais », en prenant en considération le sens adversatif de la conjonction tel que le contexte le manifeste. Toutefois, ces automatismes traductifs demandent à être remis en question, et je soutiens ainsi que la solution de Jérôme, pour courante qu'elle soit, peut être considérée comme une métraduction, ou du moins une surtraduction. En effet le *waw* hébreu n'exclut pas la nuance adversative, mais n'implique pas de contradiction entre « noire » et « belle » ; en revanche le *sed* de Jérôme fixe cette opposition, avec des conséquences majeures sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Si l'on utilise la terminologie développée par Antoine Berman⁹, la traduction de Jérôme laisse paraître au moins deux tendances déformantes : la clarification, et l'appauvrissement qualitatif : afin de clarifier la lecture de l'hébreu, la polysémie ou les ambiguïtés du textes sources sont escamotées.

La lecture de Jérôme n'est pourtant pas arbitraire : elle s'appuie sur une tradition déjà bien ancrée d'exégèse qui fait des deux figures féminine et masculine les supports d'une lecture spirituelle, et qui voit dans Ct 1,5 les traces d'une transformation morale¹⁰. À ce titre Jérôme fait une utilisation très intéressante du Ct dans la Lettre à Eustochium : il cite la *Vetus Latina*¹¹, et non sa propre traduction, mais son commentaire montre qu'il voit dans la noirceur de l'instance féminine le reflet d'un péché, et dans sa beauté le signe de sa pénitence :

Quand on a saisi la charrue, il ne convient pas de regarder en arrière, ni de revenir du champ à la maison, ni, après avoir revêtu la tunique du Christ, de descendre du toit pour prendre un autre vêtement. Grande merveille ! un père exhorte sa fille : « Ne te souviens pas de ton père ! » « Vous autres, vous avez le diable pour père et vous voulez accomplir les désirs de votre père », est-il dit aux Juifs, et ailleurs : « Qui commet le péché vient du diable. » Engendrés d'abord d'un tel père, nous sommes noirs ; devenus pénitents, mais n'ayant pas encore gravi le faite de la vertu, nous disons : « Je suis noire, mais belle, fille de Jérusalem ! » [en latin : « Tali primum parente generati

⁹ Voir Antoine Berman, « La traduction comme épreuve de l'étranger », *Texte*, 4, 1985, p. 67-81, et la préface « La traduction au manifeste » d'Antoine Berman, *L'Épreuve de l'étranger : Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984.

¹⁰ A ce titre, on pourra consulter les notes abondantes consacrées à la réception de Ct 1,5 dans les traductions, l'exégèse et l'art, dans *The Anchor Bible. Song of songs, A New Translation with Introduction and Commentary* by Martin H. Pope, Doubleday & Company, Garden City, New-York, 1977.

¹¹ Version latine ancienne effectuée sur la traduction grecque des Septante, que la Vulgate, faite sur l'hébreu, avait vocation à remplacer.

nigri sumus, et post penitentiam necdum culmine uirtutis ascenso dicimus : “nigra sum et speciosa filia Hierusalem” »]¹².

Cette lecture n'est pas propre à Jérôme : le christianisme ancien semble à cet égard unanime. Jean-Marie Auwers et William Gallas ont bien illustré ce travail de lecture spirituelle du Ct chez les Pères, en choisissant précisément l'exemple de Ct 1,5 dans la chaîne de Procope¹³ :

Bien que les textes-sources soient ici abrégés ou résumés, la pensée des auteurs est fidèlement restituée – ce qui n'est pas toujours le cas dans les chaînes. Grégoire interprète le verset à partir de l'expérience individuelle du croyant : la Bien-aimée symbolise l'âme chrétienne partagée entre le vice et la vertu qu'elle acquiert par la voix du repentir. Les trois autres auteurs donnent une exégèse historico-salvifique, dans laquelle la Bien-aimée représente l'Église issue des Nations. Sa noirceur peut désigner soit son paganisme ou son impiété de jadis (Nil, Théodoret), soit sa basse extraction (Origène : l'Église pagano-chrétienne ne peut se réclamer de la lignée d'Abraham). Elle acquiert sa beauté par le baptême (Nil), par la grâce divine (Théodoret) ou par l'accueil du Verbe (Origène). Nil insiste sur le fait que la Bien-aimée était belle à l'origine et que sa beauté subsiste sous sa peau d'Ethiopienne ; le bain baptismal fait réapparaître cette qualité substantielle. Théodoret, par contre, semble situer de manière linéaire l'évolution de la noirceur à la beauté. Le choix des péripécies destinées à commenter Ct 1,5 est révélateur des préoccupations de l'auteur de la chaîne. Son but est d'ouvrir largement le spectre de l'interprétation du texte biblique, pour en permettre une lecture polysémique dans le détail. De ce point de vue, les chaînes sont exemplaires de la volonté de lire le texte au pluriel de l'interprétation¹⁴.

Auwers et Gallas insistent sur le « pluriel de l'interprétation », et en particulier sur la diversité des processus permettant de passer de la noirceur à la beauté ; pour autant deux choses sont communes aux Pères : la lecture spirituelle du texte, et l'idée que la noirceur est le symbole physique d'une déchéance morale – dont l'instance féminine peut être néanmoins rédimée. Cette vision impliquant une très forte négativité de la noirceur est partagée par des hymnes et prières cités par Anne-Marie Pelletier dans son ouvrage sur le sens du Cantique des cantiques¹⁵, ainsi dans le « mimro » de Jacques de Saroug :

¹² Saint Jérôme, *Lettres* ouvrage cité, p. 111. Il est intéressant de constater que Jérôme Labourt rétablit l'opposition « noire *mais* belle » dans sa traduction, par habitude peut-être de lire ce verset traduit ainsi en français.

¹³ Les chaînes exégétiques de Procope de Gaza (465-528) sont des compilations de commentaires bibliques permettant de comparer les commentaires de plusieurs auteurs – pour le Cantique des cantiques, Nil d'Ancyre, Théodoret, Origène et Grégoire de Nysse.

¹⁴ Jean-Marie Auwers et William Gallas, « Les Pères devant le Cantique des cantiques », dans Jean-Marie Auwers (dir.), *Regards croisés sur le Cantique des cantiques*, Bruxelles, éditions Lessius, 2005, p. 9-29, ici p. 19-20.

¹⁵ Anne-Marie Pelletier, *Lectures du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.

Je suis noire, mais belle, ô fille des Hébreux.
Ne vous moquez pas de moi, ténèbres que lumière épousa.
Le soleil en est cause : c'est en l'adorant que je suis devenue noire :
(...)
L'Epoux m'a épousée, je suis devenue blanche, plus que neige et lumière.
L'Epoux m'a prise misérable et noire ;
Il ne [m']a plus haïe quand de mes souillures Il m'eut purifiée.
Le Feu et l'Esprit, Il les fit descendre, les mit en moi au baptême ;
La couleur méprisable que j'avais, a été recouverte,
Car j'ai revêtu la lumière, en sortant des eaux divines¹⁶.

Ou encore dans cette Hymne du VI^e siècle composée par Epiphane de Salamine :

Viens du Liban, ô épouse, tu es toute belle, il n'est point de tache en toi
O paradis du grand Architecte, cité du Roi saint, fiancée du Christ immaculé, Vierge très pure.
(...)
Tes parfums ont une odeur suave,
Aussi toutes les jeunes filles t'ont-elles aimée.
Tu as pris la place à la droite du Roi, vêtue d'une robe éblouissante, tissée de l'or le plus pur.
Tu as été noire, un jour, aujourd'hui tu es belle et toute blanche¹⁷.

Cette opposition entre noirceur et beauté n'est du reste pas propre à l'exégèse chrétienne. John Robert Morgan montre dans un article partant des *Éthiopiennes* d'Héliodore comment les perspectives païennes et chrétiennes se croisent, relevant notamment dans le *Roman d'Alexandre* comment « la reine Candace oppose l'apparence extérieure des Éthiopiens à la valeur morale intérieure » :

Ne dédaignez pas la couleur de notre peau ; car dans nos âmes nous sommes plus blancs et plus clairs que les plus blancs de votre pays¹⁸.

Alors qu'elle ne va pas de soi d'un point de vue philologique, malgré la possibilité de conférer un sens adversatif au *waw* hébreu, la traduction de Jérôme est justifiée par le contexte culturel et exégétique : si, contrairement à la *Vetus Latina* et aux autres Pères, il explicite l'opposition entre noirceur et beauté, il n'est pas novateur d'un point de vue de l'interprétation, et ne fait que matérialiser dans la traduction même la trace d'une exégèse hégémonique à son époque, qui repose sur une lecture spirituelle du Cantique des cantiques.

¹⁶ « Mimro » de Jacques de Saroug sur la Synagogue et l'Eglise, dont une traduction est donnée dans *l'Orient syrien*, VII, 2, 1962, p. 143 sq.

¹⁷ Cité dans *Prières des premiers chrétiens*, textes choisis et traduits par A. G. Hamman, DDB ; 1981, p. 214-215.

¹⁸ John Robert Morgan, « Le blanc et le noir : perspectives païennes et perspectives chrétiennes sur l'Éthiopie d'Héliodore », dans *Lieux, décors et paysages de l'ancien roman des origines à Byzance*. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2005. pp. 309-318, ici p. 312.

Postérité de la leçon de la Vulgate : « noire mais belle » dans les traductions modernes

L'impact du choix traductif de Jérôme est à la mesure de la réception de la Vulgate : absolument décisif¹⁹. C'est en effet le texte de Jérôme qui entre dans la liturgie latine, puisque la troisième antienne des Vêpres de la Sainte Vierge allie les versets 5 et 4. On entend donc – et on chante, dans toutes les mises en musiques des Vêpres de la Vierge²⁰ – « *Nigra sum sed formosa, filiae Jerusalem: ideo dilexit me rex et introduxit me in cubiculum suum* ». Dans un article intitulé « *Nigra sum sed formosa. Le verset 1,4 du Cantique des cantiques et l'hagiographie des saintes pénitentes* »²¹, Jean-Yves Tilliette montre que c'est à partir de la traduction de Jérôme que se développent les commentaires médiévaux d'Hincmar, de Brunon d'Asti, de Robert de Tombelaine ou encore de Bernard de Clairvaux, et conclut ainsi :

Résumons-nous : « être noire », c'est l'état de péché ou bien l'amertume des mortifications, « être belle », l'effet de la conversion ou bien la splendeur d'un corps glorieux. Les deux interprétations tropologique et anagogique, au demeurant, se superposent souvent dans les grands commentaires du XXI^e siècle sur le Cantique des cantiques²².

Ces interprétations se fondent sur une lecture spirituelle du Cantique, laquelle n'est pas sans rejaillir sur la compréhension du sens littéral Cantique des cantiques – à savoir la relative abolition de la contradiction résidant dans la possibilité d'une beauté féminine malgré la noirceur de la peau : Tilliette montre dans la suite de l'article comment plusieurs récits de vie de saintes (Pélagie²³, Marie l'Égyptienne²⁴...) insistent sur la noirceur du teint de la sainte, qui est belle par la sainteté et non par l'apparence²⁵.

Est-ce l'hégémonie de la traduction de Jérôme, ou la concordance de cette dernière avec les canons de beauté européens au Moyen-âge et à la Renaissance, qui expliquent la

¹⁹ Sur ce sujet, et afin de multiplier les exemples littéraires, voir le chapitre IV « La noirceur éclatante. *Nigra sum sed formosa* » du très riche ouvrage de Dominique Millet-Gérard, *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des Cantiques*, Genève, Droz, 2010.

²⁰ Les Vêpres de Monteverdi (1610) en sont sans doute l'exemple le plus connu.

²¹ Jean-Yves Tilliette, « *Nigra sum sed formosa. Le verset 1,4 du Cantique des cantiques et l'hagiographie des saintes pénitentes* », *Micrologus*, 2005, vol. 13, p. 251-265.

²² *Ibid*, p. 258.

²³ Pierre Petitmengin, *Pélagie la pénitente. Métamorphose d'une légende*, Paris, Études augustiniennes, 1981.

²⁴ Peter Dembowski, *La vie de sainte Marie l'Égyptienne. Versions en ancien et en moyen français*, Genève, Droz, 1977.

²⁵ Marie-Pascale Halary montre comment l'exégèse déployée par Bernard de Clairvaux pénètre le roman en prose *La Queste del Saint Graal* (Bohort y a une vision, que lui explique ensuite un ermite, d'une noire mais belle corneille) dans son article « "Ge sui noire, mais je sui bele" En français dans le texte », dans Monica Barsi et Alessandra Preda (dir.), *Le Cantique des cantiques dans les lettres françaises*, Milan, LED, 2016, p. 71-90.

pérennisation de la lecture *nigra sum sed formosa* dans les traductions en langue vernaculaire du Cantique des cantiques, quelles que soient les langues source ? Il n'est certes pas étonnant de lire « je suis noire, mais je suis belle » dans les traductions catholiques effectuées sur le latin²⁶, comme celle de Port-Royal. Il est en revanche bien plus surprenant de retrouver cette lecture dans des traductions effectuées sur l'hébreu, et ce à toute époque, depuis les premières traductions intégrales de la Bible au XVI^e siècle jusqu'à l'époque contemporaine. On lit ainsi en français :

- Je suis brune mais plaisante (Olivétan, 1535, Bible protestante)
- Vrai est que je suis brunette: mais je suis autant jolie (Castellion, 1555, Bible protestante)
- Je suis brune, mais de bonne grâce (Ostervald, 1744, Bible protestante)
- Je suis noire, mais je suis belle (Renan, 1860, traduction non confessionnelle)
- Je suis noire, et (pourtant) belle (Cahen, 1848, Bible juive)
- Je suis noire, mais je suis belle (Segond, 1874, Bible protestante)
- Je suis noire, et pourtant belle (Bible de Jérusalem, 1956, Bible catholique)
- Je suis noire, mais jolie (Pléiade, 1956, Bible non confessionnelle)
- Je suis noire, mais charmante (Osty, 1973, Bible catholique)
- Je suis noire, moi, mais jolie (Traduction œcuménique, 1976)
- J'ai beau avoir le teint bronzé./ Je suis jolie (Bible en français courant, 1982, Bible protestante)
- Noire, moi, mais harmonieuse (Chouraqui, 1985, Bible juive)

Des solutions analogues sont adoptées par les grandes traductions en allemand et en anglais :

- Ich bin schwartz, aber gar lieblich (Luther, 1545)
- I am black, but comely (King James Bible, 1611)

Les cas de retour à la littéralité hébraïque existent, mais ils sont extrêmement rares et tardifs. On lit ainsi dans la Bible Bayard dite « des écrivains » de 2001 : « Je suis noire et magnifique », et dans la traduction d'Henri Meschonnic²⁷, « Noire je suis et belle à voir ».

²⁶ Depuis le Concile de Trente et jusqu'à la publication de l'encyclique *Divino afflante spiritu* en 1943, le texte latin de la Vulgate est en effet seul reconnu « authentique » par l'Église catholique, et doit servir de texte source aux traductions en langues vernaculaires. Ce n'est qu'à partir de la fin des années 1940 que paraissent des traductions catholiques effectuées depuis l'hébreu et le grec.

²⁷ Henri Meschonnic, *Les Cinq rouleaux*, Paris, Gallimard, 1970. Henri Meschonnic revient sur cette question en ces termes dans *Poétique du traduire* « Mais l'énoncé du sens peut être détruit même par les

La quasi unanimité à choisir la leçon « noire mais belle » est d'autant plus surprenante que le contexte historique et exégétique ne prédispose pas nécessairement les traducteurs à suivre la leçon de Jérôme. Les traducteurs protestants par exemple peuvent à dessein, pour marquer leur attachement à l'*hebraica veritas*, s'éloigner des solutions de la Vulgate²⁸. Les traducteurs non-confessionnels, désireux de se défaire de la tradition de lecture spirituelle (ainsi Renan, qui fonde sa lecture du Cantique sur une interprétation morale du sens littéral), pourraient se servir de la réconciliation de la noirceur et de la beauté comme d'un levier contre la lecture allégorique du texte. L'attention des traducteurs des XVII^e et XVIII^e siècles aux particules, dans une revendication d'une exception biblique au sein des pratiques traductives – la parole de Dieu ne saurait être amendée – pourrait supposer un redoublement de zèle littéral. Et pourtant dans tous les cas de figure on lit « noire mais belle ».

Comment alors comprendre cette sorte d'aveuglement collectif des traducteurs du Cantique, qui d'un seul mouvement s'écartent de la lettre du texte hébreu pour en donner une traduction qui reste une surtraduction, sans remise en question de la lecture conférant un sens adversatif au *waw* hébreu ? Plusieurs hypothèses semblent possibles, à commencer par l'ancrage très profond, dans la culture mais également dans les langues occidentales, d'une double association : celle du blanc et du noir avec le bien et le mal d'une part (« avoir l'âme noire » n'est pas une question de couleur mais de morale), celle du bien et du mal avec le beau et le laid d'autre part. Selon Kate Lowe²⁹, l'abondance de formules du type « black but » dans des textes non-bibliques aux XV^e et XVI^e siècles (par exemple dans la relation de la rencontre entre le pape Paul V et un ambassadeur congolais décrit comme « de visage noir mais d'aspect noble ») est imputable à la prégnance de la métraduction de Jérôme.

On pourrait également supposer qu'à l'inverse, c'est la concordance de la métraduction de Jérôme avec les préjugés du temps qui a porté à ne pas corriger la leçon de la Vulgate – sans doute la majeure partie des auteurs des traductions citées ci-dessous perçoivent-ils, en accord avec le racisme latent de leur société, la noirceur comme incompatible avec la beauté. Il n'est pas impossible non plus que soit ici à l'œuvre ce que Pierre-Emmanuel Dauzat appelle la « paresse du contresens » en citant le bibliste Daniel Lys :

traductions qui ne visent que le sens : là où, vers le commencement du *Chant des chants*, dans *Les Cinq Rouleaux*, j'ai traduit "Noire je suis et belle à voir", ce que dit exactement l'hébreu, *chehora ani ve nava*, toutes les autres traductions françaises, depuis la Vulgate, de Le Maistre de Sacy à la TOB, opposent la noirceur à la beauté, par un *mais*, "noire mais belle", sauf celle de Chouraqui : "Moi, noire, harmonieuse." Il est vrai qu'elle a aussi effacé le *et*, qui portait tout le problème » (*Poétique du traduire*, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 128).

²⁸ Ainsi les traducteurs protestants vont avoir tendance, en Ct 2,1, à *ne pas* traduire « je suis (...) un lys des vallées », rejetant la lecture mariale du Cantique qui fait du lys la fleur de Marie : il choisiront le muguet, le lis martagon... Voir à ce sujet Claire Placial, « Noms propres, végétation, bestiaire : les traducteurs du *Cantique des cantiques* à l'épreuve de l'altérité », dans *Traduire le même, l'autre ou le soi*, Francesca Manzari et Fridrun Rinner (dir.), Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2011, p. 163-174.

²⁹ Kate Lowe, « The Global Consequences of Mistranslation: The Adoption of the "Black but ..." Formulation in Europe, 1440–1650 », dans *Religions*, 2013, 3, p. 544-555.

Mais la « paresse du contresens » obéit aussi à d'autres ressorts : « La philologie biblique progresse, observe Daniel Lys, cependant que la langue de réception du texte traduit évolue. La combinaison des deux est génératrice de contresens. Par habitude paresseuse et reposante, on garde des interprétations dépassées. » Souvent une traduction décide d'une interprétation autant qu'une interprétation dicte une traduction³⁰.

Du renouveau de l'exégèse à la littérature de la négritude : un retour au sens littéral

C'est sans doute une « paresse du contresens » de ce type qui a permis la conservation du syntagme « noire mais belle » et de ses équivalents en français et dans d'autres langues européennes. Rompre avec les habitudes traductives, en matière biblique plus encore qu'ailleurs, exige en effet une prise d'initiative importante de la part des traducteurs, qui remettent alors en cause non seulement les traductions de leurs prédécesseurs, mais également toute la tradition de réception du texte biblique – la liturgie, l'iconographie, l'exégèse allégorique... Il est à ce titre assez frappant de constater que les traductions françaises de Ct 1,5 citées plus haut qui rompent avec la lecture « noire mais belle » émanent de traducteurs dont le projet de traduction s'inscrit sciemment dans une dynamique de rupture avec les habitudes de traduction – dans les deux cas d'Henri Meschonnic³¹ et de Michel Berder et Olivier Cadiot dans la traduction du Ct de la Bible Bayard³², en revendiquant un ancrage dans la création littéraire contemporaine.

L'exégèse s'est considérablement renouvelée dans la deuxième moitié du XX^e siècle. D'une façon générale, le sens littéral du Cantique des cantiques a été réexaminé à nouveaux frais (sans pour autant permettre d'aboutir à des interprétations concordantes, ce qui pour Anne-Marie Pelletier³³, tenante d'une lecture spirituelle du texte, limite ce courant exégétique). L'exégèse féministe, encore peu développée en France mais très vivace chez les chercheurs et chercheuses anglophones, se fonde majoritairement sur le sens littéral du texte, examiné à la lumière des conditions culturelles de sa production et de sa réception. C'est ce retour au sens littéral, doublé

³⁰ Pierre-Emmanuel Dauzat, « Erreurs de traduction volontaires et paresse du contresens », dans *Anabases*, 2010, 11, p. 137-148. Il est savoureux de constater que, dans sa propre traduction du Cantique, Daniel Lys, qui se révèle par ailleurs un traducteur plutôt audacieux, conserve l'automatisme hérité de Jérôme, et traduit « Je suis noire, moi, mais jolie ». Voir Daniel Lys, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Paris, Les éditions du cerf, 1968.

³¹ Voir la préface aux accents de manifeste, intitulée « Pour une poétique de la traduction », dans *Les Cinq rouleaux*, ouvrage cité, p. 11 : « Traduire des textes bibliques signifie inclure au langage poétique moderne ce langage de la Bible que des siècles de rationalisme, en français, avaient travesti ».

³² « Il s'agissait de convier à cette rencontre entre philologie, exégèse et littérature afin de libérer la traduction biblique d'une forme d'académisme tant littéraire qu'érudite. La créativité littéraire contemporaine demandait que l'on sortît du "monolinguisme" des traductions de la Bible en français, de l'homogénéité des genres et des écritures », *La Bible*, Paris, Bayard, 2001, p. 24.

³³ Voir Anne-Marie Pelletier, *Lectures du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, ouvrage cité, en particulier le chapitre II, « Le traitement du Cantique des cantiques », et ses deux sous-parties « Les tenants du sens naturel » et « les tenants du sens spirituel ».

d'une sensibilité aux approches intersectionnelles³⁴, qui fonde ici le renouveau des traductions de Ct 1,5 : dans une perspective féministe et antiraciste, la noirceur et la beauté de la femme ne sont nullement incompatibles, *a fortiori* si le traducteur ou la traductrice ne part pas du principe que Ct 1,5, comme l'intégralité du livre, est à analyser selon une grille de lecture spirituelle. Athalya Brenner traduit ainsi le verset :

Black am I and fair
daughters of Jerusalem
like the tents of Kedar
like the robes of Solomon
Do not look reprovingly at my blackness
because the sun has browned me³⁵.

Dans une note, elle justifie ainsi sa traduction : « Like Falk (1992) and Bekkenkamp (1984) I read *w* here as a straight forward conjunction, not as an adversativus. » Quant à Jonneke Bekkenkamp, que Brenner citait, on lit ainsi sous sa plume :

Ct 1,5 immediately challenges us to look more carefully as usual. I interpret the words “black and beautiful” in this line as a coordinated arrangement rather than an opposition. The woman does not deflect attention from her black appearance. Rather, she lures us into noticing hues – the tents of Kedar, the garments of Solomon – and then redirects our glance toward the cultural connotation of “black” here as an erotic allusion to her love life and an invitation to take another look, this time with a view to catching her eye³⁶.

Dans le prolongement de l'exégèse féministe, l'exégèse *queer*³⁷ s'empare elle aussi de ce verset, en en rétablissant une lecture littérale. Ainsi sous la plume de Jean-Jacques Lavoie et Anne Létourneau :

³⁴ L'intersectionnalité désigne la situation de personnes subissant simultanément plusieurs formes d'oppression (dans le cas qui nous intéresse, le cumul du racisme et du sexisme). Le terme d'intersectionnalité (en anglais *intersectionality*), est proposé en 1989 par l'universitaire Kimberlé Crenshaw, dans « Cartographie des marges : Intersectionnalité, politiques de l'identité et violences contre les femmes de couleur », dans les *Cahiers du genre*, n° 39, 2005 (publication originale : « Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color », *Stanford Law Review*, 1991, vol. 43, n° 6, p. 1241-1299).

³⁵ Athalya Brenner, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, by Athalya Brenner and Fokkelien van Dijk-Hemmes, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996.

³⁶ Jonneke Bekkenkamp « Into Another Scene of Choices : the Theological Value of the Song of Songs », dans *A Feminist Companion to the Bible. The Song of Songs*, edited by Athalya Brenner & Carole R. Fontaine, Sheffield Academic Press, 2000, p. 55-89, ici p. 86.

³⁷ L'exégèse *queer* se propose d'étudier la Bible d'une part en interrogeant la représentation des figures *queer* (gais, trans et lesbiennes, mais aussi prostituées, marginales...) et d'autre part en postulant

Du point de vue de l'herméneutique *queer*, le *waw* peut avoir ici la valeur d'une conjonction de coordination : noire et belle. Ce sont là des qualités complémentaires et non en opposition. Sa noirceur, qui est le signe visible de son altérité et de sa marginalité, peut très bien être comprise comme la qualité de sa beauté éclatante.³⁸

Lavoie et Létourneau franchissent ici un pas intéressant, dans la mesure où ils opèrent une lecture symbolique de la noirceur, qui n'est pas simplement factuelle (la bien-aimée a la peau noire), mais indicielle de sa singularité, de sa marginalité, de sa *queerness*, dans le cadre global d'une lecture du Cantique qui met en valeur la marginalité d'un couple d'amants en dehors des catégories du mariage, de la procréation, voire de la distinction sexuelle. Dans une telle perspective, la traduction « noire et belle » est capitale : elle permet la valorisation d'une sexualité marginale.

Le développement d'une théologie africaine et d'une théologie afro-américaine a également contribué au retour d'une traduction philologiquement exacte, mise le cas échéant au service d'une lecture non pas spirituelle, mais néanmoins allégorique ou symbolique – Bénézet Bujo en cite un exemple :

Le prêtre suisse *fidei donum* et historien de l'Église, John Baur³⁹, qui a œuvré plusieurs décennies en Afrique de l'Est comme professeur, commence la dédicace de son livre par ces versets du *Cantique des Cantiques* 1, 5-6 : « Je suis noire et belle, filles de Jérusalem... Les fils de ma mère ne m'aimaient pas. Et ils m'ont fait travailler dans leurs vignes. Ma propre vigne, je ne pouvais m'en occuper ». Et John Baur de commenter : « La fiancée brûlée par le soleil qui parle ici est l'Église d'Afrique. Pendant des siècles, l'Afrique a dû faire l'expérience de l'absence d'amour des fils de sa mère, à savoir les hommes blancs qui ont dévasté sa vigne et l'ont forcée à travailler dans les vignes des autres peuples, c'est-à-dire à vivre en esclavage »⁴⁰.

La citation de Ct 1,5, suivant la littéralité de l'hébreu, est ici redéployée dans une lecture figurée, qui voit dans la femme noire non plus une figure de femme déchue et pénitente, mais une figure de femme spoliée, figurant l'Afrique en contexte postcolonial, qui par l'affirmation de sa beauté regagne sa dignité. Cette oscillation entre chant d'amour et allégorisation des femmes africaines se retrouve, sous une forme littéraire, dans la poésie de Léopold Sédar

l'intérêt d'un regard *queer* sur la Bible. Voir par exemple Deryn Guest et Robert Goss (dir.), *The Queer Bible Commentary*, SCM Press, Londres, 2006.

³⁸ Jean-Jacques Lavoie et Anne Létourneau, « Herméneutique *queer* et Cantique des cantiques », dans *Laval théologique et philosophique*, 66/3, 2010.

³⁹ John Baur, *2000 ans de Christianisme en Afrique. Une histoire de l'Église africaine*, Paulines, Kinshasa, 2001, p. 5

⁴⁰ Bénézet Bujo, « Le christianisme africain et sa théologie », dans *Revue des sciences religieuses*, 84/2 | 2010, p. 159-174, ici p. 162.

Senghor, dans le célèbre poème « Femme noire », poème entièrement pénétré d'intertextes bibliques et faisant de la « femme noire » une voie d'accès à la transcendance :

Femme nue, femme noire
Je chante ta beauté qui passe, forme que je fixe dans l'Éternel
Avant que le destin jaloux ne te réduise en cendres pour nourrir les racines de la vie⁴¹.

Le poème qui clôt les œuvres complètes du poète, l'« Élégie pour la reine de Saba »⁴², porte en exergue les mots du Ct ainsi cités : « Moi noire, et belle... » ; au-delà de cette citation liminaire du Ct, il est manifeste qu'il s'agit d'une réécriture africaine du Cantique, du fait de la multiplicité des intertextes, plongeant dans de nombreux passages du texte biblique. Mais c'est autour de l'alliance de la peau noire et de la beauté que se cristallise le poème, en exergue, dans la laisse I :

Moi je te chante, comme le roi blond Salomon, faisant danser dansant les cordes légères de ma kôra.
Et à l'Orient se lève l'aube de diamant d'une ère nouvelle
Car tu es noire, et tu es belle⁴³.

et dans la laisse V, clôturant le poème :

Je monte cueillir les fruits fabuleux de mon jardin, car tu es mon échelle de Jacob.
Quand ta bouche odeur de goyave mûre, tes bras boas m'emprisonnent contre ton cœur et ton rôle rythmé
Lors je crée le poème : le monde nouveau dans la joie pascale.
Oui ! elle m'a baisé du baiser de sa bouche
La noire et belle, parmi les filles de Jérusalem⁴⁴.

L'intention de Senghor est explicitée par le poète lui-même : « J'ai voulu, en même temps, que la reine de Saba symbolisât l'Afrique noire, l'Amour et la Poésie »⁴⁵. Dans une perspective africaine, sous la plume d'un auteur noir, le lien entre peau noire et beauté peut être réinvesti, faisant du Cantique des cantiques un tremplin biblique idéal pour l'expression des principes

⁴¹ Léopold Sédar Senghor, *Chants d'ombre*, Paris, Seuil, 1945.

⁴² Sur ce poème, voir Liana Nissim, « "Moi je chante, comme le roi blond Salomon". Le Cantique des cantiques selon Senghor », dans *Le Cantique des cantiques dans les lettres françaises*, op. cit., p. 323-336.

⁴³ Léopold Sédar Senghor, « Élégie pour la reine de Saba », dans *Poésie complète*, édition critique, Paris, Planète libre / CNRS éditions, 2007, p. 625.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 625.

⁴⁵ Léopold Sédar Senghor, *La poésie de l'action*, Paris, Stock, 1980, p. 152-153.

littéraires et idéologiques de la négritude. De fait l'utilisation politique du Cantique est patente dans la littérature postcoloniale et afro-américaine. Césaire écrivait déjà, dans le *Cahier d'un retour au pays natal*:

Et voici ceux qui ne se consolent point de n'être pas faits à la ressemblance de Dieu mais du diable, ceux qui considèrent que l'on est nègre comme commis de seconde classe : en attendant mieux et avec possibilité de monter plus haut ; ceux qui battent la chamade devant soi-même ; ceux qui vivent dans un cul de basse-fosse de soi-même ; ceux qui disent à l'Europe : « Voyez, je sais comme vous faire des courbettes, comme vous présenter mes hommages, en somme, je ne suis pas différent de vous ; ne faites pas attention à ma peau noire : c'est le soleil qui m'a brûlé »⁴⁶

Césaire ici évite justement le syntagme fatidique, parce que c'est une voix masculine qui s'exprime dans le *Cahier*, mais aussi parce que dans ces lignes, qui reprennent quasiment textuellement la suite du verset 1,5, s'exprime la critique de ceux parmi les Noirs qui acceptent une position blanche qui se donne pour universelle, en renvoyant les Noirs à une position de subalterne. L'ironie césairienne est ici manifeste. L'utilisation du Cantique des cantiques par Senghor et Césaire, et la cristallisation de sa réécriture autour du verset 1,5, n'est pas un phénomène isolé. La théologie noire américaine continue de se fonder sur le Cantique des cantiques pour appuyer une lecture antiraciste de la Bible en dépit du racisme des valeurs associées par la tradition chrétienne au noir et au blanc – et subséquemment, aux Noirs et aux Blancs. En témoignent ainsi l'article de Mukti Barton, « I Am Black and Beautiful »⁴⁷, ou encore la communication « The New “Black is Beautiful”: A Theology of Natural Hair » présentée par Crystal J. Anderson dans la section “African American Biblical Hermeneutics” du congrès 2013 de la Society of Biblical Literature⁴⁸. Plus généralement, le Cantique sert d'appui à une théologie visant à intégrer les Noirs au message biblique, en commençant par insister sur l'existence de figures noires dans la Bible⁴⁹. Ainsi le révérend Walter Richardson commence-t-il un article revenant sur son enseignement de l'Ancien Testament dans les années 1990⁵⁰ par la citation “I am black and beautiful, O daughters of Jerusalem, like the tents of Kedar, like the curtains of Solomon.” – Song of Solomon 1:6 : ces mots du Cantique lui servent d'appui pour démontrer une présence noire dans l'Ancien Testament, et circonvenir ainsi les représentations des étudiants :

⁴⁶ Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence africaine, [1939], p. 58-59 dans l'édition de 1982.

⁴⁷ Mukti Barton, « I Am Black and Beautiful », *Black Theology. An International Journal*, 2004, 2.

⁴⁸ Je n'ai pu me procurer le texte de cette communication, qui semble néanmoins articuler la lecture de la Bible et l'entreprise de revalorisation de la beauté noire, passant notamment par l'abandon du lissage des cheveux – à ce titre le nom même du mouvement d'origine afro-américaine Black is beautiful entretient des échos certains avec Ct 1,5 si on traduit par « I am black and beautiful ».

⁴⁹ Voir notamment Cain Hope Felder, *Original African Heritage Study Bible*, Judson Press, 2007, ou encore Kenneth L. Waters, *Afrocentric Sermons : The Beauty of Blackness in the Bible*, Judson Press, 1993.

⁵⁰ Walter Richardson, « There is African Presence In The Christian Bible », *South Florida Times*, 11 février 2016, en ligne à l'url <http://www.sfltimes.com/news/there-is-african-presence-in-the-christian-bible>.

It was troubling because many Old Testament scholars, particularly European scholars of the 18th, 19th and early 20th century had written their books and commentaries on the Hebrew Scriptures (Old Testament) from the perspective that there were no people of color mentioned.

Traduire « noire et belle » plutôt que « noire mais belle », contre mille cinq cents ans de tradition européenne blanche mais conformément à la lettre du texte hébreu, ça n'est pas simplement rétablir une traduction exacte là où la tradition avait consacré une métraduction. C'est également assumer une position politique, qui induit un décentrement du regard – hors des voies habituelles de l'exégèse, hors des présupposés esthétiques et culturels : il n'est donc nullement surprenant que ce soit depuis les marges qu'ait émergé, accompagnée d'un discours théorique construit, la traduction « noire et belle » et ses équivalents en d'autres langues. Que faire maintenant de la métraduction de Jérôme, consacrée par la place de la Vulgate dans l'histoire de réception du Cantique des cantiques ? Si l'on peut – et doit – en remettre en cause la validité philologique, il n'en reste pas moins que sa fécondité a été réelle, en termes d'exégèse, d'iconographie, de mise en musique, etc., comme du reste bon nombre de métraductions bibliques consacrées par l'usage. Cette postérité de la métraduction ne saurait simplement être passée par pertes et profit, non plus qu'elle ne doit être sacralisée : il convient de la remettre en perspective historique, ce qui dépasse de très loin le seul examen philologique de la traduction.

Bibliographie

La Bible, Paris, Montréal, Bayard, Médiapaul, 2001.

AMBROISE, *Œuvres*, dans *Patrologie*, Tome XV, Paris, Migne, 1845.

AMELOTE, Denis (trad.), *Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jesus-Christ (...)*, Paris, François Muguet, 1666.

AUWERS, Jean-Marie et Gallas, William, « Les Pères devant le Cantique des cantiques », dans AUWERS, Jean-Marie (dir.), *Regards croisés sur le Cantique des cantiques*, Bruxelles, éditions Lessius, 2005.

BARTON, Mukti, « I Am Black and Beautiful », *Black Theology. An International Journal*, 2004.

BAUR, John, *2000 ans de Christianisme en Afrique. Une histoire de l'Église africaine*, Paulines, Kinshasa, 2001.

BEKKENKAMP, Jonneke, « Into Another Scene of Choices : the Theological Value of the Song of Songs », dans *A Feminist Companion to the Bible. The Song of Songs*, edited by Athalya Brenner & Carole R. Fontaine, Sheffield Academic Press, 2000.

BERMAN, Antoine, « La traduction comme épreuve de l'étranger », *Texte*, 4, 1985.

—, *L'Épreuve de l'étranger : Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris, Gallimard, 1984.

BRENNER, Athalya, *On Gendering Texts. Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, by Athalya Brenner and Fokkelen van Dijk-Hemmes, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1996.

- BUJO, Bénézet, « Le christianisme africain et sa théologie », dans *Revue des sciences religieuses*, 84/2 | 2010.
- CESAIRE, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal* [1939], Paris, Présence africaine, 1982.
- HAMMAN, A. G. (éd.), *Prières des premiers chrétiens*, DDB ; 1981.
- DAUZAT, Pierre-Emmanuel, « Erreurs de traduction volontaires et paresse du contresens », dans *Anabases*, 2010.
- DEMBOWSKI, Peter, *La vie de sainte Marie l'Égyptienne. Versions en ancien et en moyen français*, Genève, Droz, 1977.
- FELDER, Cain Hope, *Original African Heritage Study Bible*, Judson Press, 2007.
- GUEST, Deryn et Goss, Robert (dir.), *The Queer Bible Commentary*, SCM Press, Londres, 2006.
- HALARY, Marie-Pascale, « “Ge sui noire, mais je sui bele” En français dans le texte », dans Monica Barsi et Alessandra Preda (dir.), *Le Cantique des cantiques dans les lettres françaises*, Milan, LED, 2016.
- JEROME de Stridon (Saint Jerome), *Lettres Tome I*, Texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- LAVOIE, Jean-Jacques et Letourneau, Anne, « Herméneutique *queer* et Cantique des cantiques », dans *Laval théologique et philosophique*, 66/3, 2010.
- LOWE, Kate, « The Global Consequences of Mistranslation: The Adoption of the “Black but ...” Formulation in Europe, 1440–1650 », dans *Religions*, 2013.
- LYS, Daniel, *Le plus beau chant de la création. Commentaire du Cantique des cantiques*, Paris, Les éditions du cerf, 1968.
- MESCHONNIC, Henri, *Les Cinq rouleaux*, Paris, Gallimard, 1970.
- MILLET-GERARD, Dominique, *Le Signe et le sceau. Variations littéraires sur le Cantique des Cantiques*, Genève, Droz, 2010.
- MORGAN, John Robert, « Le blanc et le noir : perspectives païennes et perspectives chrétiennes sur l'Éthiopie d'Héliodore », dans *Lieux, décors et paysages de l'ancien roman des origines à Byzance*. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2005.
- NISSIM, Liana, « “Moi je chante, comme le roi blond Salomon”. Le Cantique des cantiques selon Senghor », dans Monica Barsi et Alessandra Preda (dir.), *Le Cantique des cantiques dans les lettres françaises*, Milan, LED, 2016.
- PELLETIER, Anne-Marie, *Lectures du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1989.
- PETITMENGIN, Pierre, *Pélagie la pénitente. Métamorphose d'une légende*, Paris, Études augustinienes, 1981.
- PLACIAL, Claire, « Noms propres, végétation, bestiaire : les traducteurs du *Cantique des cantiques* à l'épreuve de l'altérité », dans *Traduire le même, l'autre ou le soi*, Francesca

Manzari et Fridrun Rinner (dir.), Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2011.

RICHARDSON, Walter, « There is African Presence In The Christian Bible », *South Florida Times*, 11 février 2016.

POPE, Martin H. (éd.), *The Anchor Bible. Song of songs, A New Translation with Introduction and Commentary* by Martin H. Pope, Doubleday & Company, Garden City, New-York, 1977.

SENGHOR, Léopold Sédar, *Chants d'ombre*, Paris, Seuil, 1945.

—, « Élégie pour la reine de Saba », dans *Poésie complète*, édition critique, Paris, Planète libre / CNRS éditions, 2007.

SIMON, Richard (trad.), *Le Nouveau Testament de Notre Seigneur Jesus-Christ*. Traduit sur l'ancienne Edition latine, Trévoux, Estienne Ganeau, 1702.

SNOWDEN, Frank M., Jr., *Blacks in Antiquity*, Cambridge, London, The Belknap Press of Harvard University Press, 1970.

TILLIETTE, Jean-Yves, « Nigra sum sed formosa. Le verset 1,4 du Cantique des cantiques et l'hagiographie des saintes pénitentes », *Micrologus*, 2005.

WATERS, Kenneth L., *Afrocentric Sermons : The Beauty of Blackness in the Bible*, Judson Press, 1993.

Claire Placial est maîtresse de conférence à l'Université de Lorraine (site de Metz) depuis 2014. Sa thèse était intitulée « Pour une histoire rapprochée des traductions. Étude bibliographique, historique et linguistique des traductions en langue française du Cantique des cantiques publiées depuis la Renaissance ». Elle a participé aux volumes de *l'Histoire des traductions en langue française* consacrés aux XVII^e et XVIII^e siècles (2014), au XIX^e siècle (2012) et XX^e siècles (à paraître) dont elle a coordonné le chapitre « Religion » et rédigé les pages consacrées aux traductions chrétiennes de la Bible hébraïque. Elle a publié plusieurs articles sur la traduction, la réception et les réécritures littéraires du Cantique des cantiques.